UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ESSAI

SUR

LA CHRISTOLOGIE

DE SCHLEIERMACHER

Πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλὼς εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κοσμος... πάντα ὑμῶν ἐστιν· Ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ. (1 Cor. III, 21-23.)

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 31 juillet 1865, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

JACQUES LICKEL

D'UTTWILLER (BAS-RHIN).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1865.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0014

A M. SCHMIDT,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG.

Faible témoignage d'affection et de reconnaissance.

J. LICKEL.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté.

M. COLANI, Président de la soutenance.

MM. COLANI,
RICHARD,
LICHTENBERGER,
} Examinateurs.

La Faculte n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ESSAI

SUR

LA CHRISTOLOGIE

DE SCHLEIERMACHER.

Introduction.

Le sujet que nous avons entrepris de traiter est, nous en convenons sans peine, de ceux que la modestie eût dû nous défendre de choisir. Qu'on nous permette néanmoins de faire valoir pour notre défense l'importance même de la question. L'homme s'intéresse tout naturellement à ce qui occupe la place la plus marquante dans sa vie. Or, pour le chrétien, ou pour celui qui a le désir de l'être, il n'y a rien sans contredit qui l'emporte sur son Sauveur. La foi en Jésus doit être l'uniqne fondement de toute notre vie. C'est pour cette raison que nous nous occupons de théologie; c'est là aussi, pensons-nous, ce qui nous servira d'excuse.

Il est vrai que nous avons osé nous mêler de théologie avant d'avoir reconnu ce qui seul pouvait nous en rendre digne, nous voulons parler de la foi en notre Sauveur; aussi devons-nous dire de cette période de nos études: *verba erant prætereaque nihil.* Il n'en est plus de même aujourd'hui. Parmi les hommes qui ont

été nos bienfaiteurs et auxquels nous sommes redevable d'avoir trouvé la lumière qui nous montre clairement le but de notre vie et de nos études, l'un des premiers à citer est Schleiermacher; aussi nous l'aimons du fond de notre cœur. Il y a bien une certaine légende qui dit que Schleiermacher est mort et enterré depuis de longues années; que sa théologie est trop incomplète; qu'elle est dépassée depuis longtemps. Nous n'en croyons rien. Autrefois on pensait aussi avoir réfuté Spinosa, et voici que l'illustre juif est ressuscité de nos jours et a fait une rude guerre à ses adversaires. Qu'on y prenne garde: Schleiermacher pourrait bien en faire autant à ses prétendus vainqueurs. Quoi qu'il en soit, aucune théologie ne nous a fait connaître le Sauveur comme celle de Schleiermacher.

Dans notre thèse nous ne faisons que rapporter les opinions des autres: d'un côté celles de Schleiermacher, de l'autre celles de F. C. Baur. Les théologiens sont en général si féconds en hypothèses, qu'il est bien difficile de trouver du nouveau. Il est vrai que Baur nous a parfois révolté; il parle en quelques endroits de Schleiermacher en des termes qui ne sont guère polis. Mais il ne faut pas se scandaliser trop facilement. Il semble qu'un certain instinct querelleur soit le péché originel des théologiens.

Après tout, ce qui fait le chrétien, ce n'est pas la dialectique, qu'elle soit au service de l'orthodoxie ou du rationalisme ou de toute autre tendance; ce n'est pas non plus la moralité, quelque pure qu'elle soit; c'est tout simplement notre foi dans le Sauveur. Luther, notre cher réformateur, exprime notre pensée, ou plutôt notre conviction la plus intime, lorsqu'il dit: *Das*

ist ja, sage ich, noch lange keine Christenkunst, wenn man davon sagt was man thun oder lassen soll, oder was gut und bœse ist, sondern das ist's dass man wisse was Christus ist und thue.

Exposition.

On sait que la conscience chrétienne est la base sur laquelle Schleiermacher construit toute sa dogmatique. Il y trouve naturellement, ce que doit y rencontrer tout chrétien, l'opposition du péché et de la grâce.

A. LE PÉCHÉ.

Nous avons la conscience du péché toutes les fois que nous avons le sentiment pénible et douloureux de l'impuissance de la *conscience de Dieu* (*Gottesbewusstsein*) à dominer les différentes impressions de la *conscience sensible.* Nous pouvons donc définir le péché: une opposition positive de la chair contre l'esprit, ou encore: est péché tout ce qui entrave le libre développement de la conscience de Dieu [1].

Pour expliquer d'une manière un peu plus détaillée comment Schleiermacher conçoit le péché, il faut nous permettre de faire un petit emprunt à l'introduction de la dogmatique [2]. Cette partie, pour le dire en passant, est la plus achevée de l'ouvrage, du moins à notre avis;

[1] §§ 66 et suiv.
[2] § 4.

et il faut souvent y revenir, lorsqu'un passage de la dogmatique elle-même est douteux ou obscur.

L'homme, indépendamment de toute connaissance et de toute activité, a une *conscience immédiate de soi-même* (*Gefühl oder unmittelbares Selbstbewusstsein*). Mais à chaque moment de la vie le moi est diversement modifié. Ces modifications ne peuvent pas être produites par le moi lui-même, car dans ce cas on ne pourrait pas les en distinguer. Dans la conscience immédiate il y a donc, outre le moi, une modification particulière du moi, produite par une cause étrangère à lui. Au moi correspond l'activité, activité qui comprend les actes de l'entendement aussi bien que ceux de la volonté; aux impressions qui viennent du dehors correspond la réceptivité. Le sentiment qui accompagne l'activité est un sentiment de liberté relative; celui qui accompagne la réceptivité est un sentiment de dépendance relative. Il ne faudrait cependant pas croire que le sentiment de dépendance soit de sa nature pénible, ni que le sentiment de liberté soit toujours agréable; l'alternative de joie et de peine s'applique également à l'un et à l'autre. C'est ainsi que, par sa conscience immédiate, l'homme se sait partie constitutive d'un tout organique, qu'il appelle le monde. C'est pourquoi cette conscience du moi peut aussi s'appeler *conscience sensible* (*sinnliches Selbstbewusstsein*), parce qu'elle comprend l'homme tout entier, en tant qu'il est un être fini et relatif, qui se trouve dans un rapport de réciprocité avec tout ce qui tombe dans les limites du temps et de l'espace.

Mais l'homme a de plus le *sentiment d'une dépendance absolue*. Ce sentiment ne peut pas être produit

par le monde, parce que l'homme lui-même en fait partie, comme nous venons de le dire, et qu'il agit sur le monde aussi bien que le monde agit sur lui. La cause de ce sentiment d'une dépendance absolue doit être purement active. Or l'homme appelle une pareille cause Dieu. Avec la conscience de soi-même, l'homme a donc en même temps, et d'une manière tout aussi immédiate, *la conscience de Dieu.*

Cette conscience supérieure ne pouvant se manifester que dans le moi, doit naturellement participer à toutes ses différentes impressions, à celles qui produisent un sentiment de peine, comme à celles qui produisent un sentiment de satisfaction. Si la conscience de Dieu s'accorde facilement avec ces différentes impressions de la consciense sensible, soit douloureuses, soit agréables, de manière à les dominer, elle est accompagnée d'un sentiment de bonheur. Si au contraire les impressions de la conscience sensible l'excluent et sont incompatibles avec elle, il y a un sentiment pénible et douloureux, que nous avons appelé conscience du péché.

Cette opposition de la chair contre l'esprit, qui se manifeste dans l'homme en même temps que sa conscience, existe déjà *virtuellement* dans une période antérieure de la vie, où la chair seule est active, et où par conséquent il n'y a encore ni opposition contre l'esprit ni conscience du péché. L'esprit ne commence que plus tard à manifester à son tour son activité; mais il tend aussitôt à dominer tous les mouvements de la vie intérieure de l'homme. Cependant, par suite d'une habitude que la chair a contractée en se développant librement pendant un temps plus ou moins

long, elle a acquis uue certaine puissance, naturellement prépondérante sur celle de l'esprit, qui commence seulement à devenir actif; dès lors il est trop faible pour réaliser sa tendance à dominer toutes les impressions de la nature sensible de l'homme, et il y a conscience du péché.

Chez chaque homme le péché se manifeste d'une manière différente. En effet, chaque personne a des tendances spéciales propres à sa vie inférieure; les rapports entre ces tendances spéciales et la conscience de Dieu doivent donc varier d'un homme à l'autre. Ces variations constituent les personnalités individuelles. On peut souvent observer la transmission de ces différences d'une génération à une autre. Les sociétés, depuis la famille jusqu'à la nation, ont aussi chacune son caractère particulier. Pour tout homme le péché a donc son fondement dans une période antérieure à l'existence individuelle, et il le trouve en lui avant toute manifestation de son activité propre. Mais avec sa vie active commencent à se développer en même temps et à s'affermir ces mauvaises tendances de sa nature. Par son activité propre l'homme fait ainsi sien ce penchant au mal qui lui est inné; il s'en rend par conséquent responsable, et c'est à bon droit qu'il lui est imputé à péché.

Mais dans quel rapport le péché se trouve-t-il avec Dieu, et comment se concilie-t-il avec le sentiment d'une dépendance absolue? Nous avons vu que dans le péché il y a à distinguer deux éléments : d'un côté l'activité de la chair, de l'autre la tendance de l'esprit à la dominer. Nous ramenons l'une et l'autre à la causalité divine. Nous avons dit encore que, par suite de la

nature du développement de l'homme, la chair acquiert une certaine prépondérance sur l'esprit, de sorte qu'il est impuissant à la dominer. Ceci aussi est ainsi ordonné de Dieu. Mais cette impuissance de l'esprit, prise en elle-même, n'est pas encore réellement le péché; elle est une privation, qui comme telle n'existe pas pour Dieu. Cependant, conformément au décret de Dieu relativement à la rédemption, le sentiment de cette impuissance devient pour l'homme conscience du péché.

B. LA CHRISTOLOGIE.

La conscience chrétienne, qui doit naturellement nous servir encore de base et de point de départ, ne peut pas être satisfaite par l'espérance que le péché diminuera graduellement de lui-même, et elle peut encore moins se persuader qu'il est inévitable, parce qu'il ne constitue pas un élément de la nature humaine; il est ce qui ne doit pas être. La vie de péché doit être remplacée par une vie de sainteté. Pour le chrétien, cette vie a son fondement dans la rédemption opérée par Jésus de Nazareth. Nous avons donc maintenant à exposer la manière dont Schleiermacher conçoit la personne du Christ et son œuvre[1].

a. *Personne du Christ.*

D'après notre conviction et notre expérience intime, le christianisme est la religion parfaite, absolue, et par conséquent la religion définitive de l'humanité, destinée comme telle à absorber toutes les autres religions. L'É-

[1] §§ 66-105.

glise chrétienne possède cette perfection en vertu de sa réceptivité constante pour l'influence du Sauveur. Il a donc lui-même dû posséder une perfection absolue, et c'est ce que Schleiermacher appelle *sa dignité originale* (*ursprüngliche Würde*).

Mais comme nous voyons que la vie religieuse dans l'Église reste toujours très-imparfaite, on pourrait objecter que pour expliquer ce résultat si incomplet de la rédemption il n'est pas nécessaire de reconnaître au Sauveur une perfection absolue. Si malgré cela les fidèles la lui attribuent, c'est, dit-on, une simple hyperbole, qui s'explique tout naturellement par cette tendance toujours chère à l'Église de voir réalisé dans son fondateur l'idéal qu'elle conçoit par opposition à son imperfection présente.

Il faut cependant observer que si le Sauveur lui-même n'a pas réalisé cet idéal, on n'en espère pas moins que l'humanité s'en approchera de plus en plus, et peut-être même qu'elle le réalisera un jour. Mais alors il est naturel que dans la suite de ce développement il viendra un temps où les meilleurs au moins et les plus parfaits d'entre les hommes auront surpassé le Sauveur. Ils ne dépendront donc plus de lui pour leur vie religieuse. Ainsi si l'on nie que le Sauveur ait possédé la sainteté parfaite, on nie par là implicitement le christianisme lui-même. Il faut encore observer que si on veut bien admettre un progrès croissant de la conscience de Dieu, tout en niant que sa perfection absolue soit jamais réalisée, on ne peut plus dire que la création de la nature humaine soit jamais achevée, parce qu'il y aurait toujours une partie de son idéal qui ne deviendrait pas une réalité.

Si nous ramenons ainsi la nouvelle vie religieuse que nous trouvons dans notre communion avec l'Église, à une personnalité parfaitement sainte, celle-ci doit se trouver dans une union organique avec l'humanité, autrement dit, elle doit être une personnalité historique. Cependant le Sauveur ne peut pas s'expliquer par le milieu dans lequel il a paru, car le péché étant universel, on ne conçoit pas comment d'une humanité qui est sous sa domination peut se développer une vie parfaitement sainte. L'origine du Sauveur a donc dû être surnaturelle; mais Schleiermacher ajoute tout aussitôt qu'il ne faut pas prendre ce surnaturel dans un sens absolu. Si nous nous adressons au paragraphe de l'introduction auquel il renvoie, voici ce que nous y trouvons (§ 13):

L'apparition de toute personnalité puissante qui, par l'influence qu'elle exerce sur ses semblables, commence une ère nouvelle dans l'histoire, est un fait inexplicable par le milieu même dans lequel il se manifeste pour la première fois; aucune impulsion nouvelle dans le développement de l'humanité ne peut être considérée comme le produit naturel de la période qui l'a précédée[1]. Pour comprendre ces hommes et la profonde impression qu'ils laissent après eux, il faut les considérer comme des produits immédiats de la nature humaine, comme une manifestation nouvelle de la vie qu'elle recèle en elle-même, et qui, d'après des lois qui lui sont inhérentes de par la volonté du Créateur, produit à des époques marquées des hommes qui sont destinés à initier l'humanité à un degré supérieur de

[1] *Jeder neue Anfang in der Geschichte ist allerdings bedingt durch die vorhergehende Periode, aber nicht verursacht durch dieselbe.*

son développement. C'est la condition du progrès dans l'histoire. Ces faits extraordinaires ont donc une certaine ressemblance avec la révélation chrétienne, et les hommes qui en sont les auteurs ont une certaine analogie avec le Sauveur. Mais entre eux et lui il y a cette grande différence que tout ce qu'ils ont pu fonder de grand et de beau, soit dans la religion, soit dans la vie sociale des peuples, est destiné à être absorbé par le christianisme; tandis que ce dont le Sauveur a doté l'humanité est destiné à durer toujours, et ne sera jamais surpassé par une révélation plus parfaite, puisqu'il est lui-même la révélation absolue et parfaite.

Mais son apparition dans l'histoire doit être en même temps un fait naturel. En effet, à moins qu'on ne nie l'humanité du Sauveur, il faut bien admettre que la nature humaine possède en elle-même la possibilité de produire une personnalité parfaitement sainte comme celle du Christ. Notre nature est cependant purement réceptive, et la personne elle-même du Sauveur est le produit d'un acte créateur de Dieu. Or Dieu étant la causalité absolue, par conséquent supérieure à toutes les limites du temps et de l'espace, on ne peut pas distinguer en lui entre des créations successives, on ne peut pas distinguer non plus entre la conception d'une idée et sa réalisation. A vrai dire il ne peut donc être question, par rapport à Dieu, que d'une création unique et éternelle. Ainsi si nous disons que le Sauveur est le produit de la causalité divine, cela signifie, qu'il a été créé avec l'humanité, comme celle-ci a elle-même été créée avec le monde; car, nous le répétons, pour l'activité divine il n'y a pas de succession des temps, et on peut dire que le Sauveur a com-

mencé de devenir homme avec le commencement même du monde. Mais comme le monde, l'humanité y comprise, est fini et relatif, qu'il n'existe que dans le temps et dans l'espace, il ne se développe que successivement, et chaque création particulière (particulière par rapport à nous) ne se réalise qu'à l'époque qui lui a été marquée par le Créateur. De cette manière chaque créature se trouve dans une dépendance absolue de Dieu, et occupe en même temps sa place déterminée dans l'ordre de la nature. De même pour la personne du Sauveur: elle est le produit de la causalité divine, et cependant elle est en même temps le résultat naturel du développement de l'humanité, laquelle arrive en Lui, lorsque les temps sont accomplis, à la parfaite manifestation de sa vie spirituelle. Ce n'est donc que par l'apparition du Christ que la création de la nature humaine se trouve achevée, parce que ce n'est que dans la personne parfaitement sainte de notre Sauveur, que l'esprit, qui n'a été communiqué qu'imparfaitement au premier homme, s'est manifesté dans toute sa plénitude; de sorte qu'on peut dire du Sauveur que sa parfaite conscience de Dieu était un *être de Dieu* en lui.

En effet, nous ne pouvons concevoir Dieu autrement que comme activité pure; aucune créature, au contraire, n'est purement active; toutes les créatures sont en même temps passives; on ne peut donc pas parler d'un être de Dieu dans une créature; il ne peut être question que d'un être de Dieu dans le monde, parce que ce n'est que dans la somme de toutes les activités de la création qu'on trouve la manifestation complète de la causalité divine. Peut-être pourrait-on parler d'un être de Dieu dans l'homme, parce que, étant conscient

et intelligent, il pourrait être regardé comme représentant en lui-même le monde tout entier, en vertu de sa réceptivité pour toutes les causalités étrangères. Mais nous savons que la conscience de Dieu, telle qu'elle se trouve dans l'homme, est très-imparfaite; et qu'elle se trouve constamment entravée par la nature sensible: il nous est donc impossible de constater un être de Dieu dans l'homme. Il ne reste que le Sauveur, dont la conscience de Dieu a dominé la vie tout entière, sans aucune interruption; elle a été en lui activité pure; elle a été ainsi la parfaite manifestation de la causalité divine; c'est pourquoi nous disons que Dieu a habité en lui dans toute sa plénitude: et nous disons aussi que c'est en lui que la conscience de Dieu, imparfaitement communiquée au premier homme, est devenue un être de Dieu dans la nature humaine, pour se communiquer de là à tous les hommes.

Le Sauveur a dû cependant se développer comme tout homme, et ceci est vrai de sa vie spirituelle aussi bien que de sa nature humaine. Ce n'est donc qu'au moment où sa vie physique avait atteint un certain degré de son développement, qu'il a pu avoir la conscience de soi-même, et par elle la conscience de Dieu; bien que celle-ci se trouvât déjà en lui antérieurement comme germe, et active même dans une certaine mesure, mais d'une manière inconsciente. C'est seulement à mesure que les différentes fonctions de la vie sensible s'accusent, que la conscience supérieure manifeste son activité, et ce n'est que successivement qu'elle parvient à son épanouissement complet.

Veut-on, de crainte que l'originalité du Sauveur ne se réduise à une pure illusion, nier ce développement,

et prétendre que la conscience de Dieu a été parfaite en lui dès sa naissance, il faut admettre en même temps, qu'il a eu une conscience parfaitement claire de soi-même dès les premiers jours de son enfance ; mais alors il faut accorder aussi qu'il a été en possession de la parole, du moins quant à sa partie abstraite, avant qu'il pût s'exprimer. Toute son enfance devient ainsi une pure illusion, et on ne conçoit plus comment sa vie a dû être cependant une vie réellement humaine.

On peut encore considérer la première moitié de la vie du Sauveur comme ayant été parfaitement semblable à la nôtre; ce ne serait que plus tard que Dieu lui aurait communiqué, d'une manière tout à fait miraculeuse, ce qui constitue sa dignité originale. Mais alors on ne voit pas bien comment il n'aurait pas péché aussi bien que tous les autres hommes, avant cette transformation de sa vie. Il aurait ainsi besoin lui-même d'une rédemption, tout en étant le Sauveur.

Pour que le Christ soit une personne réellement historique, il faut aussi que sa vie ait eu un caractère national. Les diverses manifestations de sa conscience de Dieu, soit en actions soit en paroles, ont dû porter l'empreinte du milieu dans lequel il vivait. Si on voulait nier cette dépendance du Sauveur, il faudrait lui reconnaître une certaine omniscience, en vertu de laquelle tous les procédés intellectuels de l'humanité lui auraient été familiers, de même qu'il aurait connu toutes les relations sociales dans lesquelles les hommes peuvent se trouver entre eux, et toutes leurs différentes coutumes. Mais alors il n'aurait plus été réellement homme.

Si le Sauveur est ainsi semblable à nous et parfaite-

ment homme comme nous, il ne s'ensuit pas néanmoins qu'il participe aussi à nos péchés. Son développement a donc dû se faire sans luttes ni combats d'aucune sorte, car les traces ne s'en seraient jamais complétement effacées. Sa conscience de Dieu a dû être parfaite à chaque moment de sa vie; en ce sens que chaque fois que se manifestait une nouvelle fonction de sa vie physique, son activité spirituelle a toujours dû être assez développée pour la dominer; la nature sensible du Sauveur, à chaque degré de son développement, a toujours dû être l'organisme naturel de son esprit, aucune impression de la conscience sensible du Christ n'a dû constituer, à elle seule, un moment de sa vie, indépendamment de sa conscience de Dieu. Nous nous représentons ainsi la vie du Sauveur comme passant d'un état de pure innocence à la plénitude d'une parfaite vie spirituelle, bien différente de ce que nous appelons ordinairement vertu. Ce développement a une certaine analogie avec ce que nous nommons chez un enfant son heureux naturel.

Ce que nous venons de dire de la vie personnelle du Sauveur est aussi vrai de sa vie nationale, c'est-à-dire que celle-ci non plus n'a jamais dû entraver en rien la parfaite manifestation de sa conscience de Dieu; elle n'a pas dû être exclusive chez lui; par conséquent elle n'a pas dû l'empêcher de reconnaître ce qu'il y a de juste et de vrai dans les autres nationalités.

En résumant tout ce qui précède on verra que le Sauveur a dû être une personnalité historique originale; c'est-à-dire que son originalité a dû devenir historique, et que chaque moment de sa vie a dû porter la marque de son originalité. Ainsi le Sauveur a été

semblable à tous les hommes en vertu de sa nature humaine; mais il a différé de tous en vertu de sa parfaite conscience de Dieu, qui était un être de Dieu en lui.

b. *De l'œuvre du Christ.*

L'activité rédemptrice du Sauveur consiste dans la communication de sa parfaite vie religieuse à ceux qui croient en lui. L'homme, étant libre, peut se laisser gagner à cette vie nouvelle, ou peut la repousser. Il faut néanmoins regarder comme l'œuvre du Sauveur, non-seulement la nouvelle activité de la conscience de Dieu qu'il communique à ceux qui croient en lui, mais aussi la réceptivité pour son influence rédemptrice. Schleiermacher appelle cette activité du Sauveur d'un mot très-expressif *une activité pénétrante* (*eine eindringende Thätigkeit*). L'activité du Christ devient ainsi notre activité propre. L'effet en est une transformation complète de l'homme, des impressions qu'il reçoit aussi bien que de sa vie active, en général de toute sa manière d'être et d'agir; il se sent une personnalité nouvelle. L'activité du Sauveur devient ainsi *personnifiante* (*eine personbildende Thätigkeit*).

A cette interprétation *mystique* de la rédemption sont opposées deux autres conceptions, l'une *empirique* et l'autre *magique*. Cette dernière est propre à ceux qui reconnaissent aussi au Sauveur une activité rédemptrice, mais se communiquant à eux d'une manière immédiate, et indépendamment de la communauté de l'Église. Pour quelques-uns cependant la parole écrite est l'intermédiaire nécessaire ; tandis que d'autres, plus conséquents, rejettent même les livres saints. Mais

alors il est difficile de voir quel pouvait avoir été le but de la vie humaine du Sauveur ; de sorte que théoriquement on est tout près du docétisme, et pratiquement on aboutit tout naturellement au séparatisme.

La conception empirique reconnaît aussi au Sauveur une activité rédemptrice, mais implicitement elle la nie. Le Sauveur contribue bien, par son enseignement et par son exemple, à l'avancement de notre perfectionnement moral et religieux; mais il ne nous communique par sa propre perfection. Nous ne pouvons dès lors plus espérer de sortir jamais de notre état de péché, et il ne nous reste plus qu'à nous consoler avec la miséricorde infinie de Dieu.

L'activité réconciliatrice du Sauveur consiste dans la communication de sa parfaite félicité à ceux qui croient en lui. Sans doute, les maux naturels et sociaux existent pour le croyant, aussi bien que pour les autres hommes; mais il n'en est plus affecté comme auparavant. Chez celui qui se sait en communion de vie avec le Sauveur, ces maux ne produisent plus, comme autrefois, ce sentiment de pénible douleur, qui le rendait si malheureux, à cause de toutes les entraves que rencontrait la libre manifestation de sa conscience de Dieu. Maintenant il ressent bien encore l'effet de ces maux, mais ils ne troublent plus sa vie intime, fondée sur sa communion avec son Sauveur, et ils ne peuvent plus le priver du sentiment de sa parfaite félicité; ils servent seulement à indiquer à son activité spirituelle la direction dans laquelle elle doit s'exercer.

Les péchés que le chrétien commet encore ne peuvent non plus lui ravir le sentiment de sa félicité, parce que sans se disculper et sans amoindrir en aucune manière

la gravité de ses transgressions, il a la conscience que ses imperfections ne lui sont plus imputées. Il sait que ses péchés n'ont pas leur fondement dans la vie nouvelle que le Sauveur lui a communiquée, mais qu'ils proviennent de sa vie antérieure. C'est pourquoi, sous ce rapport aussi, les maux qui le frappent ont perdu toute leur amertume, parce qu'ils ne sont plus pour lui la conséquence de sa vie actuelle; depuis qu'il a été transformé en une personne nouvelle, il n'y a plus un rapport de causalité entre ces maux et sa vie individuelle, il en souffre seulement par suite de la communauté de vie dans laquelle il se trouve avec ses semblables.

Cette conception de la réconciliation est encore mystique, distincte par conséquent, d'un côté d'une interprétation d'après laquelle la réconciliation serait une œuvre magique, et de l'autre opposée à une conception empirique de l'œuvre du Sauveur. Cette dernière reconnaît aussi un rapport de causalité entre les péchés et les maux auxquels l'humanité est soumise, et en conclut, qu'à mesure que les péchés diminuent, les maux doivent diminuer aussi. Ceci cependant n'est vrai que des maux sociaux, et si on considère les hommes en général; mais une personne individuelle peut au contraire se trouver très-malheureuse, malgré sa vie relativement bonne et parfaite. D'ailleurs, si on est seulement disciple du Sauveur sans se sentir dans une véritable communion de vie avec lui, on ne peut plus avoir la conscience d'une vie complétement nouvelle, distincte d'une vie antérieure; on se sent ainsi contraint à s'imputer les péchés qu'on commet encore, et par conséquent à se sentir malheureux sous les maux qu'on souffre, parce que ces maux se trouvent dans un

rapport de causalité avec notre vie imparfaite. On ne posséderait ainsi la félicité parfaite que dans l'espérance. Si le christianisme ne nous offrait pas d'autre réconciliation que celle-là, on ne voit plus ce qu'il nous apporterait de bien nouveau. La dignité spéciale du Sauveur disparaîtrait donc encore ici, de même qu'elle n'aurait plus de signification si la rédemption consistait uniquement dans l'enseignement et dans l'exemple, que nous donnerait le Sauveur. Dans l'un et l'autre cas on nie implicitement le christianisme.

La réconciliation est au contraire magique, si elle se fait indépendamment de la communauté de vie avec le Sauveur. La rémission des péchés est alors la conséquence des peines qu'il a souffertes, et la félicité qu'il communique aux hommes en est la récompense. Mais comment l'homme peut-il jouir d'une paix véritable, s'il n'a pas la conscience d'une vie nouvelle communiquée par le Christ? On conçoit bien comment les peines que nos péchés auraient méritées sont anéanties par la passion et la mort du Sauveur; mais on ne comprend pas comment nous n'aurions plus la conscience de notre culpabilité, parce qu'un autre aurait souffert à notre place.

Il nous reste à dire quelle valeur Schleiermacher attribue à la passion et à la mort du Sauveur. On peut déjà voir par la place qu'il leur assigne, qu'il ne leur reconnaît qu'une importance secondaire. Son activité ne se serait pas manifestée dans toute sa perfection, si elle ne s'était pas montrée supérieure à toutes les résistances, même à celles qui devaient amener la mort. La valeur principale revient ici à l'acte de libre vo-

lonté, par lequel il s'est soumis à tout ce qui a amené sa fin tragique.

Quant à la réconciliation, le Sauveur ne pourrait pas communiquer le sentiment d'une félicité parfaite, s'il y avait un seul moment dans sa vie où il en aurait été privé lui-même. L'important ici, c'est le fait même de la passion et de la mort. Il ne faudrait cependant pas relever telle ou telle peine isolée, ni attacher une importance particulière à ses souffrances corporelles. (*Wundentheologie*).

Appréciation.

Nous croyons que, pour apprécier exactement une opinion scientifique et pour ne pas y faire des objections à tout hasard, il faut avant tout tâcher de se rendre compte du principe sur lequel elle est basée.

Nous avons déjà dit que la dogmatique de Schleiermacher est fondée sur la conscience chrétienne: le dogme est, selon lui, l'expression scientifique du sentiment religieux, il est l'exposition aussi exacte et aussi précise que possible de ce qui constitue la vie intime de l'homme chrétien. Schleiermacher tend ainsi vers un principe qui soit à la fois supérieur aux deux tendances qui dominaient la théologie de son temps: d'un côté un rationalisme du *sensus communis*, de l'autre une orthodoxie qui plaçait l'homme vis-à-vis du dogme dans une dépendance absolue.

Cette théorie rationaliste rejetait absolument tout surnaturel: elle ne voulait accepter que ce qui pouvait se prouver par des arguments clairs et évidents à tout homme qui raisonne; c'est pourquoi son attitude vis-

à-vis du dogme était une attitude hostile, et le théologien rationaliste soumettait à sa critique toutes les doctrines de l'Église. Tout ce qui ne pouvait pas se déduire logiquement de la raison humaine ou tout ce qui n'était pas naturellement fondé dans la conscience, telle qu'elle se trouve chez tout homme, indépendamment du christianisme, était rejeté. Wegscheider définit ainsi le rationalisme de son temps : *Rationalismus est ea cogitandi et sentiendi lex, quæ nullo alio modo nisi et naturæ rerum et rationi tanquam testi atque interpreti divinæ providentiæ conveniente a Deo religionem honimibus esse revelatam statuit, et revelationis cujusque opinatæ supernaturalis argumentum examinandum et judicandum esse docet ex ideis religionem moresque spectantibus, quas rationis ope animo informatas habemus, atque ex aliis rebus cognitis, quarum veritas intelligenti cuique ac docto existimatori perspicua est*[1] (Hase, *Hutterus redivivus*).

L'orthodoxie au contraire, si nous ne nous trompons pas, tenait à une révélation surnaturelle et immédiate, destinée à communiquer aux hommes une certaine somme de vérités religieuses, que la raison humaine, abandonnée à ses propres forces, n'aurait jamais pu trouver. Il est naturel dès lors que le chrétien accepte ces vérités comme absolument infaillibles. Si malgré cela il y a une histoire des dogmes, elle ne peut guère avoir autre chose à faire qu'à enregistrer les extravagances des théologiens. Il faut encore remarquer une nuance qui se rencontre chez cette orthodoxie : on attache peu d'importance aux symboles, et on s'en tient

[1] Rothe dit très-bien : *Die Vernunft ist ja allerdings ein schœnes Ding, wenn wir sie nur bereits besœssen.*

à peu près exclusivement aux écritures saintes, tout en partageant cette conception de la révélation dont nous venons de parler. Le principe est le même; seulement dans le premier cas on a l'avantage de la précision scientifique.

Nous avons essayé de nous faire une idée des deux principes qui se trouvent l'un et l'autre en opposition avec celui de Schleiermacher, afin de pouvoir mieux comprendre la portée de la nouvelle tendance qu'il a imprimée à la théologie.

Schleiermacher se sépare de l'orthodoxie en ce qu'il considère la conscience chrétienne comme une modification particulière de la conscience religieuse naturelle; par conséquent, ce qui constitue le caractère spécial et particulier de la conscience chrétienne ne peut pas être en contradiction avec les données de la conscience naturelle. Sans doute, l'homme devient sous l'influence de l'activité rédemptrice du Sauveur une personne nouvelle, mais il ne perd pas l'identité de son moi; et la doctrine de l'Église elle-même n'enseigne pas, si nous l'avons bien comprise, que par la rédemption Dieu crée une nature humaine complétement nouvelle et absolument différente de celle de la première création. Il s'ensuit que ce qui constitue l'essence du christianisme ne doit pas être en contradiction avec ce qui constitue l'essence de la nature humaine; le christianisme ne doit donc rien renfermer qui soit *absolument* surnaturel. En supposant son idéal réalisé, il sera devenu complétement naturel, parce que la nature humaine sera devenue complétement chrétienne. Comme le dogme n'est que l'exposition scientifique de ce qui fait le contenu de la conscience de l'homme chrétien

et qu'il n'est ainsi que le produit de celle-ci sous le rapport matériel et le produit tout à fait naturel de la raison humaine pour ce qui regarde sa forme scientifique, il ne peut pas y avoir non plus de contradiction entre le dogme et la conscience chrétienne, parce que, à mesure qu'elle se développe et qu'elle prend de plus en plus possession d'elle-même, elle transforme aussi le dogme, de manière qu'il devienne une expression de plus en plus exacte du sentiment religieux. Il arrive même que la conscience chrétienne produit des symboles nouveaux, comme ceux de la réformation.

Mais jusqu'ici nous n'avons exposé que le côté subjectif du principe de Schleiermacher. Si la conscience chrétienne n'est qu'une modification particulière de la conscience naturelle, elle n'en est pas cependant le produit pur et simple; car dans ce cas on ne pourrait pas l'en distinguer, et l'homme n'aurait pas conscience d'une différence réelle entre les deux. La conscience chrétienne suppose donc nécessairement une réalité objective. Ici Schleiermacher se sépare du rationalisme. Le chrétien sait qu'il n'a contribué pour rien à ce qui constitue sa vie la plus intime, il sait qu'il n'est ce qu'il est que par la communion avec l'Église que le Sauveur a fondée. Il s'ensuit que le dogme, n'étant que la description scientifique de ce qui fait le contenu spécial de la conscience chrétienne, n'a d'importance et de signification et n'est réellement compréhensible que pour ceux qui sont en communion avec l'Église. C'est pourquoi on ne peut pas démontrer le christianisme et que la dogmatique diffère complétement d'un système philosophique et purement rationnel. Dans un pareil système une proposition est la conséquence nécessaire de

l'autre; on n'a donc qu'à faire usage de sa raison pour la comprendre.

C'est le Saint-Esprit qui donne à l'Église cette réalité objective. Il est l'esprit de la communion des croyants; il se manifeste diversement selon les différentes individualités, mais il est toujours et partout le même esprit. C'est en lui, de même que dans la personne du Sauveur, que la causalité divine et la nature humaine se rencontrent dans une union parfaite; on peut donc le considérer comme un être de Dieu dans la communauté des croyants. On voit bien, sans que nous le remarquions, qu'il n'est pas question ici de la personnalité du Saint-Esprit ni de son existence indépendamment de l'Église; en conséquence il est tout naturel qu'il ne peut être question que d'une objectivité historique. C'est pourquoi le Saint-Esprit ne manifeste son activité qu'après l'apparition du Sauveur parmi les hommes. L'être de Dieu dans la personne du Christ se continue dans le Saint-Esprit[1].

On remarquera que ce principe de Schleiermacher renferme un certain dualisme. La conscience chrétienne présuppose la conscience naturelle. Il se présente de la sorte un fait assez singulier. La conscience chrétienne réfute d'abord la doctrine traditionnelle, naturellement en prenant l'autre pour alliée. Mais après, la conscience naturelle se retourne en ennemie contre la christologie de Schleiermacher, comme cela arrive si souvent entre alliés, et enfin il ne reste plus que le développe-

[1] §§ 121-125. Ces paragraphes, qui traitent du Saint-Esprit, sont peut-être les plus beaux et les plus magnifiquement développés de toute la dogmatique. Il faut être incapable de tout enthousiasme pour ne pas être transporté en les lisant.

ment naturel de l'humanité. Nous allons essayer d'appuyer par des preuves ce que nous venons d'avancer.

Schleiermacher ne considère pas la naissance miraculeuse comme un élément nécessaire dans la personne du Sauveur, par conséquent elle n'a pas d'importance pour notre conscience chrétienne. Il faut considérer ce dogme sous un double point de vue. Il y a d'abord les récits évangéliques; mais dans la suite de l'Histoire Sainte on n'y revient plus, aucun apôtre n'y fait allusion. Les généalogies parlent tout naturellement de Joseph comme de l'ancêtre direct de Jésus. L'évangéliste Jean[1], non-seulement ne parle pas du miracle, mais raconte, sans y ajouter la moindre remarque, qu'on a appelé Jésus fils de Joseph. Le même fait se trouve dans les autres Évangiles[2]. Quant à ce motif dogmatique, que la dignité spéciale du Sauveur, sa sainteté parfaite, est inconciliable avec la naissance naturelle, Schleiermacher pense que l'influence contagieuse du péché appartient à la nature de la femme aussi bien qu'à celle de l'homme[3]. Le dogme orthodoxe ne rend donc aucunement compte de la perfection absolue du Sauveur; il est par conséquent inutile. Il faut toujours en revenir à une activité créatrice de Dieu, et celle-ci n'est pas moins incompréhensible, si on admet que Jésus est né comme les autres hommes[4].

[1] Jean VI, 42.

[2] Matth. XIII, 55.

[3] Luc IV, 22, 3.

[4] Ici nous sentons le besoin de protester contre la critique de Schleiermacher. La naissance miraculeuse nous semble être un postulat tellement nécessaire de notre foi dans le Sauveur, qu'il faudrait inventer ce miracle s'il ne se trouvait pas dans les Évangiles. Seulement, nous l'avouons franchement, nous n'avons pas encore pu parvenir à nous en rendre compte scientifiquement.

Schleiermacher pense de plus que la résurrection ne se trouve pas non plus dans un rapport nécessaire avec la dignité originale du Sauveur; elle est donc aussi sans importance pour la conscience chrétienne. Les disciples ont reconnu dans Jésus le Fils de Dieu, indépendamment de sa résurrection; sa présence spirituelle dans son Église en est aussi indépendante. Mais l'apôtre Paul attribue cependant à la résurrection tout autant qu'à la mort une valeur rédemptrice[1]. A cette objection Schleiermacher répond que, pour Paul aussi la résurrection ne se trouve pas dans un rapport exclusif avec la dignité spéciale du Sauveur, parce qu'il en parle en même temps comme d'une garantie pour notre propre résurrection[2]. On ne cite jamais la résurrection du Sauveur comme une preuve de sa divinité, parce que c'est à Dieu et non à lui que ce miracle est toujours attribué[3]. Toutes ces critiques portent indirectement sur le fait de l'ascension et sur la parousie. Si nous avons réussi à bien faire voir comment Schleiermacher conçoit le dogme, il va presque sans dire que s'il ne reconnaît pas de valeur dogmatique à la naissance miraculeuse et à la résurrection, il ne prétend nullement nier par cela même l'authenticité de ces faits. C'est à la critique historique de décider cette question. Schleiermacher rejette donc tout à fait les dogmes dont nous venons de parler, et, ce qui est assez original, au nom de la conscience chrétienne. Pour ce qui regarde le dogme des deux natures,

[1] Rom. IV, 25.

[2] 1 Cor. XV, 13, 16.

[3] Act. II, 24; III, 5; IV, 10; X, 40; Rom. IV, 24; 1 Cor. VI, 14, 15; 2 Cor. IV, 14.

dont nous allons maintenant nous occuper, il a à y faire des objections scientifiques, dont voici les principales. D'abord, quelque précises que soient les définitions du mot *nature*, on ne peut l'appliquer dans le même sens à Dieu et aux hommes, parce que ce serait implicitement supposer que Dieu et l'humanité sont identiques et que les différences ne sont qu'accidentelles. Ceci d'ailleurs n'est qu'une inexactitude de terminologie. Mais on s'engage surtout dans des difficultés dont il est bien difficile de sortir, s'il s'agit d'exposer comment les deux natures, inséparablement unies sans cependant être confondues, constituent la personne unique du Sauveur. On parle bien souvent d'une nature qui est commune à plusieurs personnes; mais comment une personne peut-elle posséder deux natures sans perdre l'identité de son moi? Si les deux natures ont un développement identique, il est difficile de voir en quoi consiste la différence des deux; si, au contraire, le développement de l'une se distingue de celui de l'autre, l'unité de la vie doit disparaître. On pourrait faire les mêmes remarques sur les deux volontés et sur les deux intelligences. Les difficultés ne sont pas moins grandes si on examine les rapports dans lesquels le dogme de la personne du Sauveur se trouve avec le dogme de la Trinité. Dans la Trinité on distingue trois personnes, mais une seule essence. Est-ce que la nature divine dans la personne du Sauveur n'est propre qu'à la seconde personne de la Trinité? ou bien faut-il attribuer aussi une nature spéciale à chacune des deux autres, indépendamment de l'essence divine, qui est commune à toutes les trois? On a ainsi d'un côté trois personnes en une seule essence

divine, et de l'autre une personne avec deux natures, et si le mot *personne* a la même signification dans les deux cas, les trois personnes de la Trinité ont de plus trois natures divines spéciales.

Mais la conception que Schleiermacher se fait de la personne du Sauveur résiste-t-elle mieux à la critique? Jusqu'ici nous nous sommes basé sur la conscience chrétienne. Maintenant nous allons prendre la conscience naturelle pour base de nos arguments. Nous en avons le droit, car on se rappelle que la conscience naturelle ne doit pas être en contradiction avec la conscience chrétienne et *vice versa.*

Baur dit avec raison que de même que Schleiermacher a miné le système orthodoxe comme aucun rationaliste ne l'avait encore fait, de même il est amené à nier le miracle d'une manière bien autrement décisive que le rationalisme. Car aussi longtemps que la théorie rationaliste admet un Dieu personnel qui se distingue du monde et qui l'a créé par un acte libre de sa volonté, il n'y a aucune raison de nier le miracle, et c'est seulement par une inconséquence assez singulière qu'on nie le surnaturel, quand on admet cependant un Dieu surnaturel.

Quant à Schleiermacher, nous nous voyons obligé de confesser, malgré nos hésitations, que nous ne pouvons trouver nulle part dans sa dogmatique un Dieu personnel. Nous y rencontrons seulement une causalité absolue. Il est vrai que Schleiermacher établit une distinction entre cette cause absolue et le monde; mais en admettant que la somme des activités finies et relatives, qui ensemble constituent le monde, est égale à la causalité divine, il est bien difficile de voir en quoi

consiste cette distinction. Il nous semble que toute la différence se réduit à ce que la causalité absolue exclut tous les contraires et toutes les distinctions, qu'elle est une unité simple, tandis que le monde est une unité composée. Mais ce système, s'il n'est pas tout à fait spinosiste, ressemble cependant, à s'y méprendre, à la *natura naturans* et à la *natura naturata* de Spinosa[1]. Dans un tel système, où peut-on trouver une place pour le miracle? Car le monde tout entier, avec tout ce qui le compose, jusqu'aux choses qui, en apparence, sont les plus insignifiantes et semblent être un pur résultat du hasard, sont le produit immédiat de la causalité divine. En outre le monde en est la manifestation complète, de sorte qu'il n'y a pas à songer à des possibilités qui se réaliseraient d'une manière miraculeuse en dehors de l'ordre de la création. Tout ce qui peut être, est et existe, et tout a sa place marquée et déterminée de toute éternité. S'il y avait en Dieu des possibilités qui ne fussent pas des réalités, notre sentiment de dépendance absolue ne serait plus qu'une illusion, à cause des distinctions qu'on se verrait obligé de reconnaître dans la divinité elle-même. Il est donc aussi impossible de concevoir Dieu sans le monde, qu'il est impossible de concevoir le monde

[1] Les idées principales du système de Spinosa peuvent très-bien se résumer dans cette formule géométrique : *Substantia sive Deus, substantia = causa sui = ens absolute infinitum = Deus = præter Deum nulla substantia = (res libera = res æterna) = ens absolute indeterminatum = neque intellectus neque voluntas = omnium rerum essentiæ et existentiæ prima et unica libera causa = omnium rerum causa immanens Deus sive natura, sive attributa Dei (cogitatio, extensio). Natura naturans, natura naturata* voy. Kuno Fischer).

sans Dieu[1]. Évidemment dans un pareil monde il n'y a pas plus de place pour une activité spéciale de Dieu. Nous avions donc raison de dire que Schleiermacher est amené à nier le miracle d'une manière bien autrement décisive et conséquente que le rationalisme ne l'avait fait. Mais comment l'apparition du Sauveur dans l'histoire est-elle alors un fait miraculeux? C'est un *mirabile*, en ce sens qu'il ne s'explique pas par le milieu dans lequel il est apparu, mais ce n'est nullement un *miraculum*. Du moins pour autant que nous comprenons la dogmatique de Schleiermacher, nous sommes obligé d'en arriver à cette conclusion. L'origine du Sauveur n'est pas plus surnaturelle que celle de toute autre créature, puisqu'il a, comme toute autre créature, sa place marquée dans le monde de toute éternité. Il est immanent à la création, et nous ne sortons jamais de l'ordre de la nature.

Ainsi la *conscience de Dieu* du Sauveur, quoique différente de celle de tous les hommes par sa perfection absolue, a cependant son fondement dans la conscience de Dieu, qui est en général immanente à la nature humaine; il n'est ainsi que l'homme parfait; en lui l'idéal de l'humanité est réalisé; il est l'homme en soi devenu une personne historique. On voit bien qu'il y a une différence radicale entre cette conception de Schleiermacher et la doctrine de l'incarnation. La théorie que Schleiermacher met à la place de la théorie

[1] Cette doctrine, comme en général tout panthéisme, a une certaine analogie avec ces paradoxes d'Angelus Silesius :

Gott ist so viel an mir als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen hilf ich ihm wie er das meine hegen.
Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein nun kann leben,
Werd ich zu nicht, er muss vor Noth den Geist aufgeben.

traditionnelle est-elle au moins plus compréhensible que cette union des deux natures dans une seule personne? On peut en douter. En effet, si la conscience de Dieu possède en elle-même la force de son propre développement, comment peut-elle avoir besoin d'un Sauveur, dont la sainteté parfaite n'est elle-même que le produit de cette conscience de Dieu inhérente à la nature humaine? Et *vice versa* si cette même conscience de Dieu est impuissante, indépendamment de l'influence de la rédemption, comment se fait-il qu'elle se manifeste ainsi tout à coup d'une manière absolument parfaite dans la personne du Christ? Dans le premier cas on ne voit pas bien la nécessité d'un Sauveur, et dans le second cas on n'en comprend pas la possibilité; car, on se le rappelle, nous ne pouvons pas recourir ici à un Dieu personnel, et à son activité miraculeuse; tout se passe dans la conscience, et nous ne devons et ne pouvons pas en sortir. Que serait-ce si nous raisonnions ainsi: L'humanité en elle-même est parfaite; elle n'est pas tombée; elle n'a pas péché; en conséquence elle n'a pas besoin d'une rédemption; c'est à l'homme en soi que nous reconnaissons cette perfection absolue; c'est donc lui qui est le Christ parfaitement saint. Mais ce Christ n'a jamais été et ne pourra jamais être une personnalité historique. Il s'incarne dans tous les hommes, mais jamais dans une personne unique, de manière que celle-ci fût sa révélation absolument adéquate. Il s'est surtout manifesté d'une manière extraordinaire dans la personne historique de Jésus. Mais en lui non plus il ne s'est révélé dans sa perfection absolue; c'est que l'idée ne se réalise jamais complétement dans un individu unique, par conséquent l'idée de l'humanité ne se

réalise jamais dans un seul homme. Mais de cette manière nous arrivons à un *progressus in infinitum*, dont Schleiermacher ne veut pas[1], et avec raison, car ce serait la négation de notre foi dans le Sauveur.

Si nous avons réussi à rendre exactement notre pensée, on doit voir clairement ici les effets de ce dualisme que nous avons déjà relevé. Un Christ parfaitement saint, et malgré cela parfaitement homme, est un postulat absolument nécessaire de la conscience chrétienne. D'un autre côté, le sentiment de dépendance absolue constitue le caractère distinctif de la conscience religieuse naturelle, et les conséquences qui en dérivent se trouvent en contradiction flagrante avec la donnée fondamentale de la conscience chrétienne. Il nous semble du moins qu'un développement à l'infini est seul conciliable avec un système tel qu'il dérive rigoureusement du sentiment de dépendance absolue. Comme nous abandonnons de cette manière l'idée d'une personne historique parfaitement sainte, nous n'avons plus besoin du surnaturel ni du miracle, et nous ne nous engageons plus dans les contradictions que nous avons relevées. Mais alors il faut aller jusqu'à la dernière conséquence, et accorder qu'il n'y a pas à faire de distinction spéciale entre le christianisme et les autres religions et institutions humaines. Schleiermacher ne veut pas accorder ces conséquences, et s'il le faisait nous ne le suivrions plus. Mais alors il faut aussi abandonner les prémisses dont ces conséquences dérivent rigoureusement.

[1] Il s'explique très-catégoriquement à ce sujet : *Wir aber kœnnen uns nicht mit dem Bewusstsein wachsender Vollkommenheit begnügen, weil es eben so sehr dem Bewusstsein der Sünde als dem der Gnade angehœrig, das eigenthümlich christliche nicht in sich schliessen kann* (§ 100)

Si maintenant nous passons à l'examen de l'œuvre du Sauveur, nous verrons se reproduire encore une fois le même dualisme dont nous venons de parler, et cette double face du principe de Schleiermacher se montrera de nouveau. Nous nous permettrons une digression pour exposer l'opinion de Schleiermacher sur le péché, sans lequel la rédemption n'a pas de signification. Nous laisserons encore à la conscience chrétienne le soin de déblayer le terrain.

D'après le principe de la dogmatique nous ne pouvons pas établir une doctrine positive sur l'état primitif du premier homme. Ici l'analogie nous abandonne, et nous ne pouvons pas plus avoir la conscience du commencement de l'humanité que nous ne pouvons avoir la conscience du commencement de notre vie individuelle. Quant au récit historique que nous trouvons dans la Genèse (à supposer que c'est de l'histoire, ce qui est une question très-controversée, comme on sait), il préjuge précisément ce qu'on désirerait savoir. Nous n'y apprenons rien de l'origine du langage ni d'une conscience relativement développée qui en est la condition nécessaire. D'un autre côté les hommes primitifs possèdent déjà la conscience de Dieu, et nous n'apprenons rien sur la manière dont elle s'est développée en eux. Ainsi nous ne possédons pas une histoire réelle du commencement de l'humanité. Se représenter les premiers hommes comme des enfants est impossible, parce qu'ils avaient à conserver leur vie. Dire qu'ils ont été conduits par l'instinct n'explique rien, parce qu'on ne parvient pas à se représenter bien clairement comment de l'instinct a pu se développer la conscience.

Si l'on veut se débarrasser de ces difficultés, en disant que l'homme a été créé avec des facultés déjà développées, on ne fait que confesser son impuissance à se rendre compte du commencement de l'humanité. En effet, l'emploi de ces facultés en présuppose la conscience, sans laquelle l'homme n'en aurait pas fait usage, et *vice versa* la conscience de ces mêmes facultés ne se conçoit pas indépendamment de leur activité. D'un autre côté on dit: ce que les parents sont pour les enfants, Dieu ou les anges l'ont été pour les premiers hommes. Si cette influence est purement intérieure on en revient à peu près à l'opinion dont nous venons de parler; si elle est extérieure, ces êtres ont dû avoir la forme humaine pour éveiller l'instinct de l'imitation: ou bien la raison a dû être développée jusqu'à un certain point pour comprendre les enseignements et les commandements de Dieu.

S'il est déjà si difficile de se faire une idée bien claire de l'état primitif du premier homme, on pense bien qu'il n'est pas plus facile de comprendre comment le péché est entré dans l'humanité. En admettant que les hommes primitifs devaient avoir une conscience de Dieu relativement développée, on ne comprend pas comment la nature sensible a pu acquérir en eux une puissance prépondérante sur l'esprit. Si la conscience de Dieu s'est révélée en eux par suite d'un développement intérieur, pourquoi n'aurait-elle pas été en même temps active? D'autant plus que dans un pareil cas on ne conçoit pas de différence entre le développement de l'intelligence et celui de la volonté. Chez nous cette différence s'explique parce que nous apprenons à distinguer entre le bien et le mal avant que nous agissions

par nous-mêmes. On dit que le premier homme s'est laissé séduire par le diable, ou qu'il a fait un mauvais usage de son libre arbitre. L'une de ces doctrines présuppose l'autre, parce que si l'homme avait péché de son propre mouvement, cela ne s'expliquerait que par une tendance au mal qui lui serait innée. Mais la séduction par le diable se comprend tout aussi peu sans cette tendance au mal; ou bien il faudrait admettre qu'elle a été magique et qu'il a forcé l'homme primitif à pécher contre son propre gré; mais alors il n'y aurait plus réellement péché. Pour ce qui est de la nature humaine telle qu'elle doit être devenue par suite de la chute, il faut la présupposer dans cet état pour s'expliquer comment l'homme a pu tomber. Car l'intelligence du premier homme a déjà dû être obscurcie pour se laisser persuader que Dieu lui enviait la connaissance du bien; et la volonté a déjà dû être sans force morale et religieuse pour se laisser séduire aussi facilement par l'aspect du fruit défendu. Comment s'expliquer qu'Adam se laisse séduire par sa femme, sans même paraître se douter de la défense que Dieu leur avait faite? Et puis, comment concevoir que la nature de l'espèce puisse être changée dans un individu sans qu'il perde l'identité de son être? Ou bien il faudrait que la nature de l'espèce eût été mal définie. Il est encore plus difficile de concevoir que ce changement soit effectué par l'individu lui-même, puisque celui-ci ne peut agir que selon la nature de l'espèce à laquelle il appartient. Si au contraire on attribue au diable une part dans ce changement, on arrive, par une conséquence logique assez naturelle, à cette conclusion, que la nature humaine actuelle est son ouvrage. En effet,

une nature ne pouvant pas se corrompre elle-même, et ne pouvant pas être corrompue par un seul individu, la nature humaine a été, vis-à-vis de cette influence du diable, purement passive: alors la conséquence en doit avoir été, non par un simple changement, mais une nature nouvelle, dont le diable est l'auteur. Ainsi de quelque manière qu'on s'y prenne, on arrive ou bien au manichéisme, ou bien à une tendance au mal antérieure à la chute.

En passant à l'examen de l'œuvre du Christ, nous nous bornerons à l'œuvre sacerdotale. Nous pouvons encore mieux nous résumer, en nous contentant de rapporter ce que Schleiermacher remarque sur la satisfaction vicaire. D'abord il ne faut pas attribuer l'obéissance passive à la mort exclusivement, et l'obéissance active à cette partie de la vie du Sauveur, antérieure à la passion. Le Sauveur a souffert pendant toute sa vie et jusqu'à la mort sur la croix; par suite de son amour infini pour les hommes, les péchés de l'humanité tout entière, et tous les maux qui en sont la conséquence étaient sentis et portés par lui; de sorte qu'il n'y avait pas un seul moment dans sa vie où il ne souffrît pas d'une compassion infinie pour les hommes. D'un autre côté il n'y avait pas non plus dans sa vie un seul moment qui ne fût dominé par sa parfaite conscience de Dieu; et celle-ci ne pouvant pas se concevoir autrement qu'active, le Sauveur n'a jamais pu se trouver dans un état purement passif.

C'est ainsi que le Christ a été parfait en toutes choses. Celui qui, par suite de l'activité rédemptrice du Sauveur, se trouve en communion de vie avec lui, est participant par cela même de sa perfection absolue. C'est

en ce sens qu'on peut dire que le Christ, par sa parfaite obéissance (*obedientia activa*), a accompli la volonté de Dieu *pour nous*. Mais il ne faut pas dire qu'il a satisfait à la loi; parce que la loi présuppose toujours une certaine opposition entre celui qui commande et celui qui obéit. La sainteté du Sauveur exclut une pareille opposition. Il n'a pas été soumis à la loi[1], mais à la volonté de Dieu. Ensuite il ne faut pas dire qu'il a accompli la volonté de Dieu à notre place; car Dieu ne peut être satisfait que par une vie d'une perfection absolue; de sorte que le Sauveur ne possède pas un *opus supererogationis*, qui pourrait suppléer à notre propre imperfection. A plus forte raison ne faut-il pas penser que nous soyons dispensés de tendre à notre tour, avec l'aide du Sauveur, à une sainteté parfaite. Ainsi la soumission du Christ à la volonté de Dieu a bien une valeur satisfactoire, mais non par substitution. Il faut attribuer la substitution à tout ce que le Sauveur a souffert *obedientia passiva*. En effet, puisqu'il est parfaitement saint, il aurait dû être dispensé de toutes les souffrances; c'est donc à notre place qu'il a eu la conscience de tous nos péchés, et qu'il a supporté tous les maux qui en sont la conséquence. Mais il ne faut pas entendre cette substitution dans ce sens, que par notre communion de vie avec le Christ nous soyons dispensés de souffrir à notre tour; nous sommes au contraire appelés à partager sa croix. Mais Schleiermacher proteste

[1] Naturellement Schleiermacher accorde que le Sauveur a été soumis à la loi mosaïque, mais seulement par suite de sa nationalité et non par un acte libre de sa volonté. Cette soumission, d'ailleurs, ne constitue pas à elle seule la valeur sacerdotale de son obéissance, mais en est seulement un élément.

surtout, on dirait presque avec indignation, contre cette théorie bien connue, d'après laquelle la passion du Sauveur aurait été une punition, dont Dieu, dans sa sainte colère contre les péchés des hommes, aurait frappé le saint et le juste à notre place. D'un côté cette doctrine est en contradiction avec sa conception de la personne du Christ, selon laquelle il n'aurait jamais perdu le sentiment d'une parfaite félicité, et de l'autre elle repose sur une idée de Dieu, qui lui est profondément antipathique. Enfin la passion du Sauveur n'a pas de valeur satisfactoire; il ne faut donc pas dire que la somme de ses souffrances a dû être égale à la somme des péchés de toute l'humanité, sous prétexte que la justice de Dieu n'aurait pas été satisfaite; car ces souffrances auraient dû être infinies, les péchés des hommes étant sans nombre; ce qui ne peut guère se concevoir que si l'on admet que la nature divine a aussi souffert. On voit que Schleiermacher réserve la satisfaction à l'obéissance active, mais cette satisfaction n'est pas substitutive; et il attribue la substitution à l'obéissance passive, mais cette substitution n'est pas satisfactoire.

Passons maintenant à l'examen de la théorie de Schleiermacher. Les défectuosités que nous avons cru voir dans ce qui se rapporte à la personne du Christ doivent naturellement se retrouver dans la doctrine de la rédemption et de la réconciliation. Nous pouvons donc nous résumer brièvement dans ce que nous avons à en dire. On n'a qu'à se rappeler les remarques que nous avons faites, en parlant de la personne du Sauveur, et à en tirer les conséquences.

Nous avons dit que le péché est voulu de Dieu en vue de la rédemption. Il est donc ce qui ne doit pas

être, mais il n'est pas ce qui aurait pu ne pas être. Il est vrai que l'homme en soi est parfait; mais l'homme historique ne peut pas se concevoir autrement qu'avec une conscience de Dieu imparfaite, et par suite impuissante à dominer les différentes impressions de la conscience sensible; en d'autres termes, nous ne pouvons pas concevoir l'homme historique (*der wirkliche Mensch*) autrement qu'avec la conscience du péché. Cependant, comme l'idée du temps ne s'applique pas à Dieu, il n'y a pas de développement par rapport à lui; il ne voit pas autrement l'humanité que dans sa perfection absolue, à savoir en Jésus le Sauveur. Par rapport à Dieu il n'y a donc pas de péché; il s'ensuit que, par rapport à lui, il n'y a non plus ni rédemption ni réconciliation[1]. Le péehé et la grâce sont seulement deux états différents de notre conscience. Ici il n'y pas d'actes qui se passent entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'humanité. La rédemption et la réconciliation n'ont lieu qu'en nous, entre notre nature sensible et la conscience de Dieu. Ces deux faits eux-mêmes ne sont au fond que les deux éléments d'un même fait fondamental; nous voulons dire la communion de vie avec le Sauveur. C'est par cette communion de vie avec le Christ que la conscience de Dieu arrive à dominer les différentes impressions de la conscience sensible. Mais

[1] Il ne faudrait cependant pas croire que Schleiermacher n'a pas eu une conscience bien profonde du péché; pour se convaincre du contraire, on n'a qu'à lire les passages de sa dogmatique, où il en parle. Mais à ses yeux le Sauveur resplendit d'un tel éclat de sainteté que le péché disparaît devant cette splendeur comme l'aube devant la lumière. Cette explication peut paraître singulière; nous croyons néanmoins que l'enthousiasme de Baumgarten voit ici plus clair que la perspicacité des détracteurs de Schleiermacher; peut-être même pourrait-il rendre ses adversaires attentifs à plus d'un défaut dont ils ne se doutent même pas.

ici se présente la même difficulté que nous avons déjà relevée. Si la nature sensible et la conscience de Dieu forment en même temps les éléments constitutifs de la nature humaine, le développement de cette conscience de Dieu doit être attribué à l'activité propre de l'homme, tout autant que le développement de sa nature sensible. Quelque faible que soit l'esprit vis-à-vis de la chair, il n'est jamais nul dès que l'homme prend conscience de soi-même. La force de son propre perfectionnement étant inhérente à la nature humaine, nous demanderons une seconde fois: pourquoi l'esprit resterait-il inerte, ou à peu près, jusqu'à l'apparition du Sauveur, pour se révéler tout à coup en lui dans sa perfection absolue? Au fond, la rédemption et la réconciliation s'opèrent journellement dans la conscience humaine, et l'homme n'a aucun besoin d'une rédemption objective; ou bien il faudrait admettre que l'esprit est incapable de se perfectionner par l'exercice de sa propre activité; ce que Schleiermacher n'accorde pas, et avec raison, car comment expliquer alors la possibilité d'une rédemption? Allons encore ici jusqu'aux dernières conséquences. Nous avons dit que, pour chaque homme, le péché est antérieur à son existence individuelle; l'homme naît avec le péché, de sorte que celui-ci se reproduit toujours, en se transmettant d'une génération à une autre. La rédemption peut bien contribuer à affaiblir ces mauvaises tendances de la nature humaine; mais il est impossible de concevoir comment elles pourraient jamais disparaître complétement, si cette rédemption consiste simplement dans le perfectionnement continu de l'humanité. Nous arrivons encore ici à un *progressus in infinitum*. Est-ce là une conséquence

dont la conscience chrétienne puisse être satisfaite? Nous ne le pensons pas; du moins Schleiermacher lui-même ne veut pas d'un perfectionnement à l'infini, et nous n'en voulons pas non plus, par la simple raison que ce serait la négation du christianisme comme nous l'avons déjà dit.

Or nous déclarons humblement, mais avec fermeté et conviction, qu'il nous est impossible de rien voir au delà de notre Sauveur. Admettons pour un moment qu'on parvienne à nous faire croire que nous qui nous sentons vivre, n'existons pas; jamais on ne nous persuadera que notre foi en Jésus comme en notre Sauveur est une illusion. Cependant, nous l'avouons franchement, jusqu'ici nous sommes incapable de nous rendre de notre foi un compte scientifique qui nous satisfasse. Nous croyons que cette confession de notre ignorance nous convient mieux, que des affirmations peu raisonnées, que demain peut-être notre conscience nous défendrait de soutenir.

Adhuc sub judice lis est.

Si l'on nous demande: mais de cette manière que vous reste-t-il donc? le Sauveur, répondrons-nous, et c'est assez.

Vu par le président de la soutenance,
Strasbourg, le 17 juillet 1865.
T. COLANI.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 19 juillet 1865.
Le Recteur, DELCASSO.